

Stanisław Celestyn Napiórkowski

Ordynacja kobiet według międzykościelnych dialogów teologicznych

Collectanea Theologica 64/1, 71-86

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW CELESTYN NAPIÓRKOWSKI OFMConv., Lublin

ORDYNACJA KOBIET WEDŁUG MIĘDZYKOŚCIELNYCH DIALOGÓW TEOLOGICZNYCH

Teologia feministyczna należy do znaków naszego czasu. Jej wciąż podnosząca się fala przelewa się przez kraje przede wszystkim Zachodu. W Kościołach chrześcijańskich konkretyzuje się w wołaniu o święcenia kapłańskie (w języku Kościołów ewangelicznych używa się terminu „ordynacja”) kobiet. Coraz więcej Kościołów wyrosłych z Reformacji decyduje się na ordynowanie pań, a nawet na zlecenie im zwierzchnictw nad Kościołami (wprowadzenie kobiet w urząd biskupa). Polskę na razie omija ta fala, nie trzeba jednak być aż prorokiem, by przewidzieć, że uderzy również w polskie Kościoły.

W niniejszym tekście nie chodzi o generalną informację na temat ordynacji kobiet¹, ale o coś bardziej szczegółowego, mianowicie o wgląd w międzykościelne dialogi teologiczne, by odpowiedzieć na pytanie, co na temat ordynacji kobiet mówią Kościoły w swoich dialogach, które podjęły po Soborze Watykańskim II.

1. Obecność tematu w dialogach

Zapoznanie się z dokumentami podsumowującymi międzykościelne dialogi doktrynalne tylko na pozór jest bardzo kłopotliwe, ponieważ posiadamy dwutomową edycję tych tekstów ze wspaniałymi indeksami

¹ Wprowadzenie do tematu „Mariologia – teologia feministyczna” przynoszą: E. Adamiak, *Feministyczna teologia Carheriny Halkes*, mps w red. RTK 39(1992)nr 2; E. Behr-Siegel, *Le ministère de la femme dans l'Église*, Paris 1987; W. Beinert, *Unsere Liebe Frau und die Frauen*, Freiburg-Basel-Wien 1989; J. Burggraf, *Die Mutter der Kirche und die Frau in der Kirche. Ein kritischer Beitrag zum Thema «feministische Theologie»*, Kevelaer 1986; C. M. J. Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Berlin 1988; tenże, *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie*, Gütersloh 1985; tenże, *Das Anlitz der Erde erneuern. Mensch-Kultur-Schöpfung*, Gütersloh 1990; M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsprdnung*, Paderborn 1982 (1987²); M. Kassel (wyd.), *Feministische Theologie. Perspektiven und Orientierung*, Stuttgart 1988; A. Lissner, R. Süssmuth, K. Walter (wyd.), *Frauenlexikon. Traditionem – Fakten – Perspektiven*, Freinurg-Basel-Wien 1988; C. Militello, *La donna nella Chiesa: problemi aperti*, Studi ecumenici 6(1988)59-103; tenże (wyd.), *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico*, Roma 1991; E. Moltmann-Wendel, (wyd.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, München-Mainz 1978 (1986⁴); D. Russel, *Theologia feminista*, Brescia 1977; W. Schöpsda u (wyd.), *Mariologie und Feminismus.*, Göttingen 1985; K. Walter (wyd.), *Frauen entdecken die Bibel*, Freiburg-Basel-Wien 1988⁴.

analitycznymi². Dzięki tak sprawnemu *instrumentum laboris* łatwo można stwierdzić, że do 1990 roku wypracowano i opublikowano 72 dokumenty podsumowujące ich dialogi, a także iż tematyka kobiety pojawia się w 11 dokumentach. Trzy z nich narodziły się z dialogu katolicko-anglikańskiego, dwa z dialogu anglikańsko-prawosławnego, inne (po jednym) z dialogu luterkańsko-katolickiego, metodystyczno-katolickiego, starokatolicko-ortodoksyjnego, anglikańsko-reformowanego, katolicko-reformowanego oraz reformowanych z uczniami Chrystusa. Zatem ośmiu partnerów dialogu wykazało zainteresowanie tematyką ordynacji kobiet: katolicy, anglikanie, starokatolicy, prawosławni, luteranie, metodyści, reformowani i uczniowie Chrystusa. Wszyscy uderzają w strunę feministyczną jedynie z racji zainteresowania ordynacją kobiet. Nie wykazują zainteresowania szerzej rozumianą problematyką feministyczną.

W dialogu anglikańsko-rzymskokatolickim *Wspólne wyjaśnienie nauki o urzędzie* (Canterbury, 1973)³ ani słowem nie wspomina o kobietach; *Urząd i ordynacja: Wyjaśnienie* (Salisbury, 1979)⁴ ordynacji kobiet poświęca piąty numer (16 wierszy). Mówi się tam m.in.:

„Od ostatniego «Wyjaśnienia» (Canterbury, 1973) nastąpił szybki rozwój ordynacji kobiet. W kościołach anglikańskich, które weszły na tę drogę, odnośni biskupi sądzą, że nie zerwali z tradycyjną nauką o urzędzie ordynacji”.

Komisja przyznaje, że fakty ordynacji kobiet stworzyły nowe poważne trudności w działaniach na rzecz odbudowania wspólnoty. Powołuje się na list Pawła VI do arcybiskupa Donalda Coggana z 23 marca 1976 roku. Komisja sądzi jednak, że te fakty nie zburzą podstawowych tez, na których opiera się doktrynalna zgoda. W dokumencie chodzi bowiem o genezę oraz istotę urzędu wynikającego z ordynacji, a nie o problem, kto może, a kto nie może być ordynowany. Zarzuty przeciwko ordynacji kobiet – zauważa się w dokumencie – są innej natury niż zarzuty z przeszłości kwestionujące ważność święceń anglikańskich.

Temat odezwał się po 12 latach, jednak anglikanie i katolicy, przyjmując obszerny dokument o Kościele jako komunii (1990), zapisali wspólnie tylko tyle, że ordynacja kobiet należy do problemów nie rozwiązanych⁵.

W 1976 roku Mieszana Komisja metodystyczno-katolicka przyjęła bardzo obszerny dokument zwany *Raportem z Dublina*⁶. Wiele miejsca

² H. Meyer, H.J. Urban, L. Vischer (wyd.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltbene 1931-1982*, Paderborn 1983; B. Meyer, D. Papandreou, H.J. Urban, L. Vischer (wyd.), *Dokumente (...)*. Bd. 2. 1982-1990, Paderborn 1992.

³ Dwi I, 148-155.

⁴ Jw., 155-158 (nr.5: Ordynacja kobiet).

⁵ La Commission Internationale Anglicane-Catholique Romaine. (ARCIC II), *L'Eglise comme communion, Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens*, Servis d'Information 13(1991) nr 77. s. 106.

⁶ *Bericht der Gemeinsamen Kommission der Römisch-Katholischen Kirche und des Weltrates Methodistischer Kirchen 1976* (Dublin-Bericht), Dwi I 423-453). Oryginał angielski: *The Secretariat for Promoting Christian Unity*. Information Service 1977, nr 34, 11-20.

zajmuje w nim temat kościelnego urzędu (numery: 75-105). Na jednej stronie omówiono zagadnienie ordynacji, przy czym 5 wierszy poświęcono ordynacji kobiet (nr 102).

„Kościół rzymskokatolicki, zgodnie z tradycyjną praktyką, nie święci na kapłana żadnej kobiety. Metodysci, przeciwnie, nie mogą przytoczyć przeciwko ordynacji kobiet żadnego teologicznego zarzutu. Są zdania, że Bóg oficjalnie powołał zarówno mężczyzn, jak i kobiety do służby słowa i sakramentów; dlatego im także udziela ordynacji”⁷.

Dialog Światowego Aliansu Reformowanego z Kościołem rzymskokatolickim z lat 1984-1990 zaowocował wyjątkowo obszernym dokumentem pt. *Na drodze do wspólnego rozumienia Kościoła*⁸. Problemowi ordynacji kobiet poświęcono 4,5 wiersz (nr. 141). Przypominając, że tak w Kościołach reformowanych, jak też w innych Kościołach wzrasta w ostatnich dziesięcioleciach liczba ordynowanych pań, autorzy dokumentu dodają, że nie należy lekceważyć tej różnicy w porównaniu z Kościołem katolickim.

Reformowani w dialogu z uczniami Chrystusa w Raporcie z 1987 roku stwierdzili brak zasadniczych trudności i zgodnie zapisali (nr 36), że dary Boże nie zależą od płci, rasy, czy przynależności społecznej; ponieważ jednak jest to problem ekumeniczny, trzeba prowadzić dialog⁹.

W dialogu starokatolicko-prawosławnym (Raport z 1987 roku nr 47 obie strony zgodnie zajęły negatywne stanowisko odnośnie do święcenia kobiet¹⁰.

Prawosławni w dialogu z anglikanami stwierdzili w 1984 roku różnicę stanowisk¹¹; trzy lata później, w komunikacie patriarchy Konstantynopo-

⁷ W dokumencie podsumowującym dialog metodystyczno-katolicki z lat 1986-91 poświęcono trzy krótkie numery (96-98) problemowi święcenia (ordynacji) kobiet. Katolicy uzasadniają swoje negatywne stanowisko Tradycją, metodysci argumentują za ordynacją następująco: „(...) one [kobiety – SCN] również są powołane; to powołanie objawia się przez głębokie przekonanie i przez zewnętrzną manifestację darów i łaski; potwierdza je również wspólnota wiernych” (nr 96).

⁸ *Auf dem Weg zu einen gemeinsamen Verständnis von Kirche. Internationaler reformiert(römisch-katholischer Dialog, Zweite Phase 1984-1990, Dwü II, 623-673. Wersja oryginalna w języku angielskim: The Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Information Service 1990 nr 74, 92-118.*

⁹ *Keine Lehrmässige Hindernisse. Bericht der Internationalen Kommission Über den Dialog zwischen den Disciples of Christ und dem Reformierten Weltbund, Birmingham, 4.-11. März 1987, Dw ü II, 218-230. Oryginalna wersja angielska: Towards Closer Fellowship. Report of the Dialogue between Reformed and Disciples of Christ: Studies from the World Alliance of Reformed Churches II, Genewa 1988.*

¹⁰ *Alt-katholisch/Orthodoxe (Chalkedoniensische Orthodoxie) Dialoge. V/7 Die Ordination, Dwü II, 40-41.*

¹¹ *Anglikanisch/Orthodoxe (Chalkedonensische Orthodoxie) Dialoge. „Dublin-Erklärung” der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Theologischen Kommission, 1984, DWÜ II, 101-128. Interesujący nas tekst w numerze 103 b, na s. 124. Oryginalna wersja angielska: *Anglikan – Orthodox Joint Doctrinal Commission. Anglican-Orthodox Dialogue. The Dublin Agreed Statement 1984, London 1984 (SPCK).**

la Dymitriosia I i arcybiskupa Canterbury Roberta Runcie, potwierdzili głęboką różnicę stanowisk, zadeklarowali jednak wolę kontynuowania dialogu¹². W analogicznym spotkaniu arcybiskupa Runcie z Janem Pawłem II podkreślono, że różnica stanowisk w tej kwestii gra ważną eklezjologiczną rolę¹³.

Do dialogów międzykościelnych można, a nawet trzeba zaliczyć prace teologiczne prowadzone w Komisji „Wiara i Ustrój”. W ramach tej zasłużonej teologicznej instytucji spotykają się teologowie wydelegowani przez kilkadziesiąt Kościołów, w tym przez Kościół rzymskokatolicki. Wspólnie podejmują różne zagadnienia teologiczne, najczęściej zasadnicze, i opracowują je wyjątkowo starannie.

Przez wiele lat Komisja „Wiara i Ustrój” pracowała nad trzema tematami: chrztem, Eucharystią i urzędem kościelnym. Opublikowała z tego zakresu dwa doniosłe i sławne już dokumenty: pierwszy zwany „Dokumentem z Akry” (1974) i drugi, opracowany na kanwie pierwszego z uwzględnieniem ocen sformułowanych przez Kościoły, zwany „Dokumentem z Limy” (1982). W części poświęconej urzędowi (Das Amt, Ministère) Komisja podjęła problem ordynacji kobiet.

Dokument z Akry poświęcił tej sprawie, numery 64-69. Powiedziano tam, że mężczyzna i kobieta muszą odnajdywać w urzędzie Chrystusa swoje pełne, specyficzne znaczenie i wnoszą do urzędu różne style, które się uzupełniają (64); przytoczono racje za ordynacją kobiet: dobre doświadczenie, brak racji, by zawracać z drogi, na którą wkroczyła część Kościołów, oraz fakt, że Duch Święty jednakowo błogosławi „męskiemu” i „żeńskiemu” urzędowi; nie pominięto też racji przeciwko święceniu kobiet: praktyka dziewiętnastu wieków; nie wolno ignorować takiej tradycji; wynika stąd potrzeba dalszych studiów (65); należałoby brać w nich pod uwagę m.in. prawdę, iż tak mężczyźni, jak kobiety są stworzeni na obraz i podobieństwo Boże i zostali odkupieni, a również drugi fakt, mianowicie, dominację męskości we współczesnym języku, społeczeństwie i Kościele (66-67). Pisząc o tych sprawach Komisja wykazuje całkowity spokój. Jej zdaniem, rozbieżności stanowisk nie należy traktować jak katastrofy i trudności zrywających dialog (69)¹⁴.

Dokument z Limy ordynacji kobiet oddaje dwa numery: 18 i 54¹⁵.

¹² *Gemeinsames Kommuniqué des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. und des Erzbischofs von Canterbury, Robert Runcie, 7.-10. Dezember 1987*, Dwü II, 128-131.

¹³ *Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und Erzbischof Robert Runcie vom 2. Oktober 1989*, Dwü II, 348-351.

¹⁴ *Das Amt, w: Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte. Reden. Dokumente, hrsg. Geiko Müller-Fahrenholz, Beiheft zur „Ökumenische Rundschau” 27(1975)109-139. O święceniu kobiet mówią numery 64-69: Die Ordination von Frauen.*

¹⁵ *Amt, w: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt am Main-Paderborn 1982, 29-49. Polski przekład: Postugiwanie duchowne, w: Chrzest, Eucharystia, Postugiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. Wacław Hryniewicz OMI, ks. Stanisław Józef Koza, Lublin 1989, 43-63.*

W numerze 18 wychodzi od Ga 3, 28, gdzie św. Paweł zachwycony konsekwencjami dzieła Chrystusa i naszą w Nim równością, napisał: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy kimś jednym w Chrystusie Jezusie”. Dokument z Limy stwierdza, że Kościoły wprowadzają z tego niejednakowe wnioski. Faktem jednak pozostaje, że zarówno mężczyźni, jak i kobiety muszą odkryć swój udział w urzędzie (posługiwaniu) Chrystusa, a Kościoły z kolei muszą ten udział uznać. Należy go rozumieć, oczywiście, jako służbę. Pogłębione jego rozumienie każe przyjąć bogactwo form: mogą i winni się w nim odnaleźć tak mężczyźni, jak kobiety. Pluralizm form uczestnictwa w urzędzie (posługiwaniu) Chrystusa musi wyraźniej objawiać się w Kościołach. Na ogół zgadzają się one co do postulatu wspomnianego pluralizmu, jeśli jednak dochodzi do pytania o ordynację kobiet, kończy się ich jednorodność. Niektóre nie widzą ani biblijnych, ani teologicznych racji przeciw i ordynują kobiety, inne natomiast podtrzymują sprzeciw w przekonaniu, że nie wolno im zmieniać Tradycji Kościoła. W „Komentarzu” Komisja streściła racje jednych i drugich. Zauważyła, iż zwolennicy ordynowania kobiet powołują się na Ewangelię i poprawną, ich zdaniem, koncepcję kościelnego urzędu. W ich przekonaniu, pełnia duchownego urzędu wymaga zaangażowania jednej i drugiej płci, tzn. urząd nie jest pełny, jeśli ordynuje się przedstawicieli tylko mężczyźni. Komisja przypomniała nadto drugi, znany nam już argument: ordynowanie kobiet i powierzanie im duchownych urzędów zdały egzamin, dobrze służą Ewangelii i Kościołowi, Bóg błogosławi im nie mniej niż „męskiemu” ukonkretnieniu tego posługiwania, żaden Kościół, który wprowadził ordynowanie kobiet, nie wycofał się z tej praktyki. „Dopowiadając” w „Komentarzu” argumentację przeciwników ordynacji kobiet, Komisja powtórzyła argument z Tradycji¹⁶ i dorzuciła nowe racje: antropologiczną i chrystologiczną, uznając je za istotne w przekonaniu przeciwników¹⁷. Stwierdziła na koniec potrzebę wspólnego studium tego zagadnienia w ramach ekumenicznej wspólnoty wszystkich Kościołów¹⁸. Zamykając dokument, niemal w ostatnim słowie Komisja odradza zniechęcenie do dalszych rozmów w tym przedmiocie i formułuje uzasadnienie zupełnie niekonwencjonalne: „Wzajemna otwartość niesie z sobą możliwość przemówienia Ducha do jednego Kościoła przez intuicję i przeświadczenia drugiego Kościoła”¹⁹.

¹⁶ „Te Kościoły, które nie praktykują ordynacji kobiet, uważają, że nie wolno zignorować mocy dziewiętnastu wieków tradycji przeciwnej ordynacji kobiet. Sądzą one, że tego rodzaju tradycji nie można odrzucić jako znaku braku szacunku dla udziału kobiet w Kościele”, *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1989*, 50.

¹⁷ Jest to raczej wskazanie kierunku argumentacji niż argumentacja: „Uważają one, że istnieją problemy teologiczne dotyczące natury człowieczeństwa i chrystologii, które stanowią samo sedno ich przekonań oraz rozumienia roli kobiet w Kościele”. *Tamże*.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ *Tamże*, 62. (nr 54).

Na szczególną uwagę zasługuje doświadczenie z tematem ordynacji kobiet w dialogu katolicko-luterańskim.

2. Problem ordynacji (święcenia) kobiet w dokumencie katolicko-luterańskim „Duchowy urząd w Kościele”

Biografię wątku ordynacji kobiet w dialogu Komisji Mieszanej katolicko-luterańskiej na forum światowym można znaleźć w reportażach pisanych przez uczestnika dialogu²⁰.

Pierwszy etap dialogu (1967-72), zakończony wspólnym dokumentem zwanym „Raportem z Malty” albo raportem „Ewangelia i Kościół”, nie wykazał zainteresowania tematyką święcenia kobiet. W drugim etapie (1974-84), kolejna Komisja Mieszana, programując swój dialog nie uważała za potrzebne zajmować się tym tematem. Podjęła zagadnienie recepcji „Raportu z Malty”, koncepcji jedności, do której dążymy, problem oceny konfesji augsburskiej i naszego stosunku do doktora Marcina Lutra, Eucharystii oraz duchownego urzędu w Kościele. Ani przy Eucharystii, ani przy zagadnieniu duchownego urzędu w Kościele nie zamierzano zajmować się święczeniami (ordynacją) kobiet. Owszem, podjęto próbę wprowadzenia tej problematyki w pole zainteresowań Komisji Mieszanej. Kiedy rozpoczynała ona prace nad duchownym urzędem w Kościele (Liebfrauenberg, 1976 – powołanie zespołu do pracy nad tym tematem, dyskusja nad nim w Paderborn 1977, w Sigtunie 1978, Augsburgu 1980, Lantanie na Florydzie 1981), nie podnosiła zagadnienia święcenia kobiet. Tak tradycja rzymskokatolicka, jak tradycja historycznego Kościoła luterańskiego nie traktowała poważnie tej sprawy i nie uważała, że trzeba ją wprowadzać do poważnego dialogu teologicznego, tym bardziej międzykościelnego. Dlatego w dyskusjach nad Eucharystią temat w ogóle się nie pojawił. W dyskusjach nad duchownym urzędem w Kościele również nie był planowany, aczkolwiek w teczkach członków Komisji Mieszanej wciąż dziwił pewien tekst zupełnie zbędny w pracy, mianowicie kilkustronicowy referat pt. *Zur Frage der Frauenordination* (Problem ordynacji kobiet) pióra katolickiego eksperta z Johann-Adam-Möhler-Institut w Paderbornie, ojca Petera Bläsera. Słabo opracowany dodatkowo zniechęcał do podejmowania tematu. W Augsburgu w 1980 roku Komisja przyjęła obszerny dokument o *Duchownym urzędzie w Kościele*. Nie było w nim nawet wzmianki o święceniu kobiet. Dyskutowano jedynie nad tzw. ekskursami. Otóż w trakcie prac przygotowano 7 zwięzłych elaboratów o charakterze przyczynków, pogłębiających problematykę dokumentu: 2 przyczynki Y. Congara (*Jeden pośrednik i Uwagi o pojęciach «ważny – nieważny» w zastosowaniu szczególnie do problemu urzędu*, 1 H. Schüttego (*O terminologii kościelnego urzędu w ujęciu katolickim*),

²⁰ Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv., *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*. Część 1: lata 1965-1981, Lublin 1985, 63, 81, 102-103, 105-106.

1 V. Vajty (to samo co Schütte, ale w ujęciu luterzańskim), 2 P. Bläsera (*Urząd katolicki a celibat* oraz *O sprawie święceń kobiet w ujęciu katolickim*), wreszcie 1 J. Vikströma, luterńskiego biskupa z Borga w Finlandii (*O sprawie święceń kobiet w ujęciu luterzańskim*). Pytano, czy nie opublikować ich razem z dokumentem jako uzupełniające załączniki. Powstał jednak problem; jaką miałyby rangę, skoro nie są tekstami Komisji. Postanowiono zrezygnować z koncepcji takich załączników. Decyzja ta znaczyła całkowitą eliminację problematyki święceń kobiet z dokumentu o duchownym urzędzie w Kościele i w ogóle z dziesięcioletniej pracy drugiej Komisji Mieszanej legitymującej się sześcioma pięknymi tekstami uzgodnień.

Po drobnej kosmetyce językowej dokument *Das geistliche Amt in der Kirche* miał zostać opublikowany przed następnym spotkaniem komisji. Nie został jednak opublikowany, a to na skutek nieoczekiwanej interwencji luterńskiego biskupa z Monachium, Hermanna D. Dietzfelbingera, członka Komisji Mieszanej. Nie był obecny w czasie spotkania w Augsburgu, nie mógł więc tam zgłosić weta. Korespondencyjnie, już po rozjechaniu się członków Komisji do domów, sformułował trzy główne racje odmowy podpisu: 1. zbyt optymistyczne potraktowano sprawę urzędu Piotrowego i papieżstwa, 2. przemilczano doniosły problem „urzędu kluczy” i 3. pominięto sprawę święceń kobiet. Zdaniem Dietzfelbingera to ostatnie winno być podjęte, ponieważ:

1. wiele Kościołów decyduje się na ordynowanie kobiet, 2. Kongregacja Doktryny Wiary wydała w tej sprawie dokument „Inter insigniores” (15 października 1976), 3. Kościół rzymskokatolicki podjął ten temat w dialogu z Kościołami anglikańskimi i 4. temat sam w sobie posiada duże znaczenie eklezjologiczne, wiąże się bowiem z koncepcją posługiwań w Kościele.

Publikację dokumentu powstrzymano. Powołano specjalną grupę do sprawy urzędu (H.L. Martensen, G.A. Lindbeck – dwaj współprzewodniczący Komisji Mieszanej, H. Schütte, A. Klein, P. Bläser i W. Kasper – katolicy, V. Vajta, J. E. Vikström i W. Lohff – luteranie). Grupa do sprawy urzędu pracowała na dodatkowym spotkaniu w Hamburgu i przygotowała na kolejną sesję Komisji Mieszanej (Lantana na Florydzie, 1981) obszerny tekst pt. *Dopuszczenie kobiet do posługiwań kościelnych (Die Zulassung der Frauen zum Amt)*. Głównym jego autorem był młody dominikanin, Hervé Legrand, aktualnie profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu, a głównym jego pomocnikiem w tym dziele – luterński biskup John Vikström. Elaborat Francuza i Fina zdecydowanie górował nad tekstem Niemca (Bläsera).

Komisja Mieszana nie mogła się zdecydować, co czynić dalej. Niektórzy w ogóle nie chcieli niepoważnej – ich zdaniem – tematyki wprowadzać do poważnego dokumentu. Jednak bez jakiegos kompromisu nie zyskałoby się sygnatury Dietzfelbingera, a przyjęto w Komisji zasadę, że tak długo nie przyjmuje się dokumentu, jak długo nie zaakceptują go wszyscy bez wyjątku członkowie tego gremium.

Katolicy poprosili o czas. Zebrali się sami, bez luteran. Po długiej dyskusji postanowili zaakceptować zwięzły tekst nt. święcenia (ordynacji) kobiet, który włączyłoby się do korpusu dokumentu, a poprawiony tekst Legranda-Vikströma zaproponowali przesłać do Światowej Federacji Luteranńskiej oraz Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan jako ślad naszego mocowania się z problemem, ale z zastrzeżeniem, by nie traktować go jako tekst Komisji, lecz jako tekst, za który odpowiedzialność ponoszą ich autorzy. Dlatego oryginalna edycja dokumentu *Das geistliche Amt in der Kirche*, nie dołączyła tekstu Legranda i Vikströma; natomiast wersja francuska, przygotowana przez Legranda, dołącza ten tekst jako załącznik. Niewątpliwie, nie jest to dokument Komisji, ani też tekst wyłącznie ich dwu głównych autorów. Wyraża on jednak stanowisko Komisji. Gdyby był sprzeczny z reprezentowanymi w niej poglądami, nie zgodzono by się na oficjalne przesyłanie go najwyższym mocodawcom jednej i drugiej strony.

Merytoryczne stanowisko Komisji Mieszanej w sprawie ordynacji (święceń) kobiet otrzymało w dokumencie numer 25²¹.

„25. Kościół został powołany, by przedstawiać obraz społeczeństwa naznaczonego przez Ducha Bożego, Ducha, który czyni wszystko nowym. Powołanie to winno przejawiać się również w formie wspólnoty realizowanej w Kościele między mężczyznami i kobietami. Zarówno mężczyźni jak kobiety mogą wnieść sobie właściwy wkład do posługiwania ludu Bożego. Kościół potrzebuje szczególnej formy posługiwania, którą mogłyby podjąć

²¹ 25. Die Kirche ist berufen, das Bild einer von Gottes neuschaffendem Geist bestimmten Gesellschaft darzustellen. Das muß sich auch in der Art der Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche zeigen. Sowohl Männer als auch Frauen können einen spezifischen Beitrag innerhalb des Dienstes des Volkes Gottes leisten. Die Kirche ist angewiesen auf die besondere Art des Dienstes, der von Frauen verwirklicht werden kann, ebenso wie auf den von Männern wahrgenommenen Dienst. „Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, daß sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen“. In diesem Zusammenhang wird die Frage der Zulassung der Frau zum ordinierten Amt gestellt. Sie wird in unseren Kirchen allerdings unterschiedlich beantwortet und stellt ein noch nicht gelöstes Problem dar. In allen Bemühungen um eine gemeinsame Auffassung tritt immer mehr die Bedeutung der theologischen Hermeneutik ins Licht. Unsere Frage kann nicht nur als ein spezieller Punkt der Theologie des Amtes angesehen werden, sondern hängt unlösbar mit einer Reihe anderer theologischer Vorentscheidungen zusammen. Die Divergenz der Meinungen, die sich bezüglich unserer Frage in der Kirchen zeigt, deckt sich nicht völlig mit den konfessionellen Grenzen.

Von den *lutherischen Kirchen*, die die Ordination von Frauen eingeführt haben, laßt sich allgemein feststellen, daß sie weder im dogmatischen Verständnis noch im Blick auf die Ausübung eine Veränderung desgeistlichen Amtes beabsichtigen. Da sich die neue Praxis der Frauenordination in den lutherischen Kirchen ausbreitet, wächst die Notwendigkeit, den Dialog mit den sich widerstrebenden Auffassungen sowohl unter sich wie mit der katholischen Kirche zu vertiefen.

Die *Katholische Kirche* sieht sich gemäß ihrer Praxis und Lehre nicht berechtigt, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Gleichwohl ist es ihr möglich, einen Konsens über das Wesen des Amtes und seine Bedeutung zu erstreben, ohne daß die unterschiedliche Auffassung hinsichtlich der zu ordinierenden Personen einen solchen Konsens und seine praktischen Konsequenzen für eine werdende Einheit der Kirche grundsätzlich in Frage stellen würde.

kobiety, tak jak potrzebuje posługiwania pełnionego przez mężczyzn. Ponieważ zaś w naszych czasach kobiety biorą coraz żywszy udział w całym życiu społeczeństwa, dlatego jest sprawą wielkiej wagi większe ich uczestnictwo także w różnych dziedzinach działalności apostolskiej Kościoła. W tym kontekście została postawiona kwestia dopuszczania kobiet do posługiwania opartego na święceniach (zum ordinierten Amt, into the ordained ministry). Nasze Kościoły różnie się do tej sprawy ustosunkowują, co stanowi nie rozwiązany dotąd problem. We wszystkich wysiłkach podejmowanych w celu wypracowania wspólnego stanowiska coraz wyraźniej widać znaczenie teologicznej hermeneutyki. Nie należy sądzić, że nasz problem to szczegółowe zagadnienie teologii posługiwania, wiąże się on z całym szeregiem przesłanek teologicznych. Różnice zdań dotyczące naszego tematu ujawniające się w Kościołach nie przebiegają dokładnie wzdłuż granic oddzielających wyznania.

Można ogólnie stwierdzić, że Kościoły luteranckie, które wprowadziły ordynację kobiet, nie mają zamiaru modyfikować urzędu duchownego ani pod względem rozumienia dogmatycznego, ani pod względem sposobu jego sprawowania. Wobec faktu, że nowa praktyka ordynacji kobiet rozszerza się w Kościołach luteranckich, wzrasta konieczność pogłębienia dialogu zarówno z osobami reprezentującymi stanowiska przeciwne w łonie luteranizmu, jak ze stanowiskiem Kościoła katolickiego.

Kościół katolicki, zgodnie ze swoją praktyką i doktryną, nie czuje się upoważniony do tego, by dopuszczać kobiety do święceń kapłańskich. Wolno mu jednak poszukiwać zgodnego stanowiska (konsensu) względem natury posługiwania oraz jego znaczenia, przy założeniu, że takie zgodne stanowisko i jego praktyczne konsekwencje dla przyszłej jedności Kościoła nie będą w sposób zasadniczy kwestionowane przez odmienne przekonania co do osób dopuszczanych do ordynacji”.

Tekst ten dzieli się na trzy części: w pierwszej przemawiają wspólnie obie strony, w drugiej we własnym imieniu mówią luteranie, w trzeciej – ich katolicy koledzy. Wspólnie stwierdzono potrzebę posługiwania w Kościele zarówno mężczyźni jak kobiety; wspólnie podkreślono również wzrastającą aktualność tej tezy ze względu na zmienioną i zmieniającą się sytuację społeczną, wiadomo bowiem, że poszerza się przestrzeń zaangażowania kobiet w różnych dziedzinach życia społecznego. Pogłębia problem większego zaangażowania kobiet w różnych dziedzinach apostolskiej działalności Kościoła. Wspólnie wyznano własną bezradność w rozwiązywaniu tego problemu i wskazano jeden z korzeni tej bezradności: hermeneutykę teologiczną. Wiadomo, że luteranie, wierni zasadzie „tylko Pismo” inaczej „ważą” argumentację z Tradycji, niż katolicy czy prawosławni, a katolicy, wierni zasadzie „Pismo św. i – również pozabiblijna – Tradycja”, nie mogą nie czuć się związani niemal dwutysięczną tradycją nieudzielania kobietom święceń. Wspólnie wskazano też wielorakie teologiczne uwikłania problemu („Nie należy sądzić, że nasz problem to szczegółowe zagadnienie teologii posługiwania (...)). Zauważono też fakt

nie zawsze dostrzegany, mianowicie, że tak w Kościele rzymskokatolickim, jak w Kościołach luterzańskich nie ma zgodnego przekonania, w takim sensie, że granica oddzielająca stanowiska nie utożsamia się z granicą naszych wyznań. Rzeczywiście, wśród katolików można odnaleźć zwolenników święcenia kobiet, wśród luteranów natomiast – przeciwników ich ordynacji; wśród katolików niewielu zwolenników takich święceń, wśród luteranów znacznie ich więcej, ale również mniejszość.

Luteranie powiedzieli i zapisali, że ordynowanie kobiet stało się faktem w niektórych ich Kościołach; dodali, że Kościoły te nie zamierzają wycofać się z zajętej pozycji, a także to, iż nowa praktyka rozszerza się coraz bardziej. W takim stanie rzeczy – zdaniem strony luterńskiej – wzrasta konieczność dialogu nie tylko z Kościołem rzymskokatolickim, ale również pomiędzy Kościołami luterńskimi.

Katolicy oświadczyli, że nie czują się upoważnieni do święcenia kobiet. Nie rozwijając argumentacji, powiedzieli lakonicznie, iż nie znajdują takiego upoważnienia ani w teorii (czytaj: w teologii), ani w praktyce (czytaj: w Tradycji). Nie sądzę jednak, by należało przerywać dialog z inaczej myślącymi, jeśli tylko nie stawiają sprawy na ostrzu noża: albo ordynowanie kobiet, albo dialog. Nie mówią o wolności do dyskusji na temat święcenia kobiet; mówią ogólniej, że wolno dyskutować o naturze posługiwania kościelnych i ich znaczeniu. Nieco zawile zdanie względne rozpoczynające się od „przy założeniu, że” zdaje się wykluczać w punkcie dojścia konsens na święcenie kobiet.

3. Problem ordynacji (święcenia) kobiet według tekstu Legranda-Vikströma

Wydawcy francuskiej wersji tego tekstu, zwanego także Ekskursem, uznali za potrzebne poinformować czytelnika, że Kościół Vikströma do czasu powstania tego elaboratu nie ordynował kobiet²². Tekst liczy w druku 23 strony²³ i dzieli się na cztery części: w pierwszej prezentuje stanowisko Kościoła luterńskiego i Kościoła katolickiego (a), w drugiej rozważa zagadnienie w świetle Pisma świętego, Tradycji oraz teologicznego symbolizmu (b), w trzeciej czyni to w kontekście teologii posługiwania (c), w czwartej formułuje wnioski (d).

a. Stanowiska obu Kościołów

Nie ma wspólnego stanowiska luterńskiego w tej kwestii. Większość Kościołów luterzańskich przynależących do Światowej Rady Kościołów jest za ordynacją. W Szwecji ordynują od 1958 roku, ale biskupi i pastory, którzy są przeciwni, nie muszą współpracować z pastorkami. Obiekcje

²² *Excursus I. L'admission des femmes à l'ordination par Hervé Legrand et John Vikström*, w: Commission Internationale Catholique Luthérienne, *Face à l'unité. L'ensemble des textes adoptés (1972-1985) introduits et présentés*, en traduction revue et corrigée, par Hervé Legrand et Harding Meyer, Paris 1986, 243 nota.

²³ *Face à l'unité*, 243-270.

znikają wraz z upowszechnieniem się praktyki. Przeciwnicy mogą nie popierać i nie współpracować..., nie powinni jednak kwestionować samej koncepcji. VI Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterńskiej stwierdziło pilną potrzebę pogłębienia tego tematu przez Kościoły członkowskie.

Katolikom łatwiej określić własne stanowisko, gdyż mają jasno sformułowaną normę w Kodeksie Prawa Kanonicznego i w wypowiedziach nauczycielskiego urzędu Kościoła²⁴. Za Deklaracją Kongregacji Doktryny Wiary *Inter insigniores* (15 października 1976) przyjmują: „Ze względu na wierność przykładowi Pana Kościół nie czuje się upoważniony do dopuszczenia kobiet do święceń kapłańskich”. W argumentacji na pierwsze miejsce wysuwa się praktyka Kościoła, która jest formą Tradycji: „Kościół katolicki nigdy nie dopuszczał możliwości ważnego przyjmowania przez kobiety święceń kapłańskich czy biskupich. Chodzi tu o Tradycję (pisaną z wielkiej litery, czyli Tradycję dogmatyczną, a nie tylko historyczną) powszechną w czasie i przestrzeni, tzn. tak na Wschodzie, jak na Zachodzie. Tradycja ta opiera się na przykładzie Chrystusa. Nie wystarcza tu sama egzegeza historyczna. Praktyka Kościoła posiada w tym przypadku charakter normatywny. Legrand-Vikström zwrócili uwagę na słaby stosunkowo sposób zatwierdzenia deklaracji *Inter insigniores*, za którą powtarzają zarówno tezę, jak powyższą argumentację: papież zatwierdził dokument tylko *in forma communi* (zwyczajnie), a nie *in forma specyfica* (w sposób szczególny).

b. Pismo święte, Tradycja, i symbolizm, czyli zasadnicza argumentacja teologiczna

Biblii obcy jest ten problem. Pawłowa symbolika oblubieńczej relacji Chrystusa do Kościoła nigdy nie miała odniesienia do relacji „posługiwania kościelne (czy posługujący w Kościele) – Kościół”. Trzeba wziąć pod uwagę stanowisko Chrystusa: Głosił równość kobiet i mężczyzn; kobiety uczynił pierwszymi świadkami zmartwychwstania; wprowadzić żadnej kobiety nie wybrał na apostoła, trzeba jednak zauważyć, iż dwunastu apostołów symbolizuje dwanaście pokoleń Izraela; wybór na apostoła czy to kobiety, czy to Samarytanina zniszczyłby tę symbolikę. Zarządzenie św. Pawła, by kobiety milczały w Kościele (1 Kor 14, 34-35) należy rozumieć ogólnie, w takim mianowicie sensie, że winny poradzić się męża, by nie czynić zamieszania. Słowo Apostoła nie jest tu konstytuujące,

²⁴ Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku, kanon 968, § 1: „Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatur”. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku zachowuje bez zmian to rozstrzygnięcie w kanonie 1024. Paweł VI wielokrotnie zajmował negatywne stanowisko odnośnie do święcenia kobiet, np. w liście do kard. Alfrinka (AAS 62(1970)67; podczas ogłoszenia świętych Katarzyny ze Sieny i Teresy z Avila doktorami Kościoła (AAS 62(1970)593; w dwu listach do Donalda Coggana, anglikańskiego arcybiskupa Canterbury (AAS 68(1976)599-601).

ale porządkujące. Jeśli chodzi o zakaz nauczania przez kobiety i rządzenia mężczyzną (1Tm 2, 11-14), to egzegeci spierają się o jego sens.

Ogólny wniosek brzmi: Egzegeza nie przynosi rozwiązania. Luteranie nie umieją go znaleźć w źródle swojej teologii (*sola Scriptura*). Katolicy przyznają, że czysto historyczna egzegeza Biblii nie wystarcza. Przyznaje to zarówno deklaracja *Inter insigniores*, jak Papieska Komisja Biblijna, która jednogłośnie przyjęła tezę: „Skoro Pismo święte nie rozstrzyga kwestii, Kościół mógłby zmodyfikować odwieczną praktykę i dopuścić kobiety do święceń kapłańskich”²⁵.

W Tradycji znajdujemy stałą i powszechną negację: Kościół nigdy nie udzielał kobietom święceń kapłańskich. Taka Tradycja zaciążyła także nad stanowiskiem reformacji. Luter nie widział zasadniczych przeszkód, by ordynować kobiety, skoro były ochrzczone i skoro chrzest czyni nas kapłanami. Podtrzymał jednak praktykę tradycyjną: Jeżeli we wspólnocie są mężczyźni, „wszystko musi odbywać się zgodnie z odpowiednim porządkiem” (1Kor 14, 40). Jego zdaniem, kobieta może pełnić funkcje „ministra”, ale 1° we wspólnocie kobiet, 2° w sytuacji koniecznościowej, tzn. gdy brakuje mężczyzn. Mimo takiego stanowiska ojca Reformacji, luteranizm nie praktykował ordynowania kobiet. Obecnie przypomina się stanowisko Lutera i wskazuje konkretne sytuacje koniecznościowe, które on przewidywał np. sytuacje w czasie II wojny światowej). Protestantka tradycja nieordynowania zaczęła się kruszyć w XX wieku. Pierwsza ordynacja kobiety na pastora w Kościele luterzańskim miała miejsce w Holandii w 1929 roku. Za Holandią poszły: Dania (1947), Norwegia (1956), Szwecja (1958), RFN (lata sześćdziesiąte).

Jak rozumieć pełną negatywną tradycję aż do XX wieku? Nikt nie stawiał problemu, nie było zatem definicji nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Tradycyjna argumentacja *contra* wykazuje duże zróżnicowanie i ciężar. Dominuje, jak się wydaje, uzasadnienie androcentryczne, zakładające dominację mężczyzny: Kobieta jest ukierunkowana na mężczyznę i mu poddana; płeć męska jest wyższa i doskonalsza niż żeńska, najczęściej łączona z grzechem – (św. Augustyn, św. Tomasz), co nie posiada uzasadnienia w Biblii. Gracjan i św. Tomasz argumentując przeciwko święceniu kobiet, twierdzą, że kobieta ze swojej natury znajduje się *in statu subiectionis*. Tak samo uczył Luter, luteranizm i dawny Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku (kanon 968).

Za *Inter insigniores* Ekskurs przypomina tzw. symboliczny argument, który zakłada, że kapłan w eucharystycznej celebracji i w sakramentach symbolicznie reprezentuje Chrystusa, Głowę Mistycznego Ciała. Według logiki sakramentalnej, wypracowanej przez scholastykę, w kapłanie-mężczyźnie istnieje naturalne podobieństwo do Chrystusa; dlatego kapłan działa w osobie Chrystusa Głowy (*in persona Christi capitis*). Gdzież szukać symboliki Chrystusa-Oblubieńca i Kościoła-Oblubienicy, jeśli na

²⁵ *Face à l'unité*, 254 nota 14.

miejscu kapłana stanie kobieta? Ten „symboliczny” argument znajduje uznanie w niektórych kręgach teologów luterańskich, pośród innych budzi sprzeciw.

Argument „symboliczny” przyjmuje inną jeszcze postać: Kapłan reprezentuje Chrystusa, nowego Adama, który zawiera przymierze z ludźmi, na wzór zaślubin małżeńskich, zgodnie z logiką dziejów zbawienia; Kościół staje naprzeciw Chrystusa jako Jego oblubienica. Według *Inter insigniores* tylko mężczyzna może reprezentować Chrystusa, nowego Adama, w Jego oblubięcych zaślubinach z Kościołem, oblubienicą. Duet Legrad-Vikström uznał za wskazane dorzucić do tego rozumowania uwagę wskazującą na jego jednostronność. Odwołuje się ono do klasycznej formuły określającej relację kapłana do Chrystusa; kapłan działa w Jego osobie (*in persona Christi agit*). W swoim pierwotnym sensie formuła ta przypomina, że twórcą sakramentów jest Chrystus, a nie ksiądz; sama z siebie nie zakłada, że księdzem może być tylko mężczyzna. Jednostronność zasady *in persona Christi* leży w tym, że określa kapłaństwo sakramentalne tylko od strony Chrystusa, tymczasem można i konieczne należy brać pod uwagę także relację kapłaństwa do Kościoła, którą to relację wyraża inna klasyczna formuła, według której kapłan działa w osobie Kościoła (*in persona Ecclesiae agit*), reprezentuje bowiem lud Boży. *In persona Christi* jednostronnie akcentuje chrystologię kościelną „urzędu”. Posoborowa teologia upomina się o jego pneumatologię (epikleza!), uwzględniającą odniesienia do Ducha Świętego.

c. Świecenia kobiet w kontekście teologii posługiwania

Podjmując na serio kwestię ordynacji kobiet, *nolens volens* musimy stanąć oko w oko z pytaniem o Pismo święte i Tradycję z ich wzajemnymi relacjami, o związki eschatologii z teologią stworzenia, chrystologii z pneumatologią, Kościoła lokalnego z Kościołem uniwersalnym, jak również o miejsce Maryi w Kościele, ocenę relacji między mężczyznami a kobietami, o historyczne zakorzenienie chrześcijaństwa oraz o teologiczny i duszpasterski wymiar problemu.

Pismo święte i Tradycja

Kiedy luteranie pytają o stanowisko Biblii odnośnie do ordynacji kobiet, stają przed problemem, co w jej wypowiedziach jest historycznie uwarunkowane, a zatem dopuszczające zmiany, a co zawsze niezmiennie obowiązujące. W luterańskich Kościołach, które zdecydowały się na ordynowanie kobiet, przyjmuje się rozróżnienie między intencją odnoszących tekstów biblijnych (niezmienny, zawsze obowiązujący element, w tym przypadku 1 Kor 14,40: „wszystko ma się dokonywać odpowiednio i w sposób uporządkowany”), a konkretną realizacją tej intencji uwarunkowaną różnym i zmieniającym się kontekstem kulturowym i społecznym.

Ta konkretna realizacja może przecież ulegać przemianom. Mimo zewnętrznej nieciągłości tradycji, może trwać ciągłość realna, czyli wierność niezmiennemu zamierzeniu. Tak więc decyzji o ordynowaniu kobiet nie musimy (i nie należy) oceniać jako odejście od Biblii ani od formalnej zasady Reformacji – *sola Scriptura*.

Odmienność stanowiska katolickiego nie leży w tym, jakoby katolicy przyjmowali obok Biblii drugie źródło Objawienia (pozabiblijną Tradycję), gdyż – zgodnie z Konstytucją *Dei Verbum* (nr 9) Soboru Watykańskiego II – nie uczą o dwu źródłach Objawienia; w pozabiblijnej Tradycji widzą nieocenioną pomoc w odkrywaniu biblijnego orędzia.

Luteranie mają problem, jak pogodzić ordynowanie kobiet z zasadą *sola Scriptura*, katolicy zaś, jak pogodzić święcenie kobiet z wiernością Tradycji.

Eschatologia i nauka o stworzeniu

Przeciwko święceniom kobiet przytacza się porządek stworzenia: – najpierw mężczyzna, z mężczyzny kobieta, mężczyzna głową kobiety... Za ordynacją kobiet można przypomnieć porządek eschatyczny: nie będą się żenić ani wychodzić za mąż. Według Ga 3, 27-28, to eschatyczne „wyjęcie poza nawias” spraw seksu, dokonuje się w pewnym doniosłym sensie już teraz pośród ochrzczonych: „nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy kimś jednym w Chrystusie Jezusie”. *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim* (nr 16) mówi, że kapłani przez celibat są świadkami życia przyszłego. Nie ma wątpliwości, że kobiety równie dobrze mogą być takimi świadkami.

Chrystologia i pneumatologia

Interpretowanie kapłaństwa w kategorii *in persona Christi* przemawia raczej przeciwko święceniom kobiet. Nieodzowna jest jednak także komplementarna interpretacja pneumatologiczna: Kościół przeciwko to *Koinonia*, *Ecclesia*, czyli wspólnota Ducha Świętego, a posługiwanie ordynowanej osoby sytuuje się wewnątrz wspólnoty różnych darów. Kapłan staje na przeciw Kościoła i stoi pośrodku Kościoła. Należy unikać zbyt łatwego utożsamiania kapłana z Chrystusem. Pogłębienie teologii duchownych urzędów w Kościele zachęca do rozwijania związków Ducha Świętego z Kościołem, czyli eklezjologii pneumatologicznej. Taki kierunek wyznacza struktura Konstytucji dogmatycznej o Kościele: wcześniej omawia wielki temat ludu Bożego (rozd. II), a dopiero po nim hierarchiczny ustrój Kościoła i episkopat (rozd. III); posługiwanie duchowne znajduje swoje właściwe miejsce w e w n ą t r z Kościoła, ludu Bożego.

Kościół lokalny i Kościół uniwersalny, czyli problem katolickości

W Kościele katolickim udziela się święceń wiążąc neoprezbitera czy nowego biskupa z określoną wspólnotą; nie wyklucza to skierowania do służby na rzecz Kościoła uniwersalnego; Kościół powszechny ma prawo do tego służy. Według luterańskich Kościołów ordynujących kobiety, ich praktyka lepiej wyraża powszechność (katolickość) Kościoła.

Miejsce Maryi w Kościele

Kościół katolicki w dyskusji nad święceniem kobiet sięga także po przykład Matki Pana. Czyni tak również w dokumencie *Inter insigniores*.. Podkreśla się, że nie była Ona podmiotem duchownego posługiwania i że trend do ordynowania kobiet obserwujemy w tych Kościołach, które wyeliminowały Maryję ze swojej pobożności. W odpowiedzi trzeba zauważyć, iż wystawianiu Maryi może towarzyszyć podtrzymywanie nierówności między kobietami i mężczyznami. Z pożytkiem można przeczytać adhortację Pawła VI *Marialis cultus*, która ukazuje Matkę Pana jako wzór dla wszystkich wierzących, zarówno mężczyzn, jak kobiet, przede wszystkim w Jej wolnym przyłgnięciu do woli Bożej. Uniwersalizm wzoru Maryi rzuca nowe światło na trudny problem, kogo ordynować: tylko mężczyzn, czy mężczyzn i kobiety.

Relacje: mężczyzna – kobieta

Spór o święcenie kobiet to jedynie wystający ponad powierzchnię oceanu wierzchołek lodowej góry problemów związanych z tradycyjnym miejscem kobiety w Kościele i społeczeństwie. Tam i tu panuje androcentryzm (mężczyznocentryzm). Niezależnie od udzielania czy nieudzielania kobietom święceń, z pożytkiem będzie podjąć temat androcentryzmu panującego w instytucjach, wychowaniu, symbolice oraz języku, również liturgicznym, by eliminować z nich elementy dyskryminujące „płeć odmienną”.

Historyczne zakorzenienie chrześcijaństwa

Niektórzy teologowie, przeciwnicy święcenia kobiet, argumentują „historycznie”: Chrześcijaństwo – jak podkreślają, nie jest gnozą; mocno trzyma się konkretów historii; dlatego nie decyduje się na święcenie kobiet, jak nie decyduje się na porzucenie praktyki stosowania chleba i wina do Eucharystii, chociaż w niektórych regionach te rzeczy nie są znane lub są niezwykle trudno dostępne.

d. Wnioski ogólne

Francuz z Finem podsumowali swój elaborat w czterech punktach:
1° W Kościele katolickim święcenia kobiet nie mają szans. Dotychczasowe

stanowisko tegoż Kościoła, jeśli nawet nie posiada charakteru uroczystego nauczania, jest nauczaniem autentycznym. Wierność Chrystusowi – w przekonaniu odpowiedzialnych za nauczanie – nie uprawnia do zmiany w tym punkcie. Gdyby jednak miało dojść do odstąpienia od tradycyjnej praktyki święcenia wyłącznie mężczyzn, musiałyby dokonać tego Sobór, prawdopodobnie po konsultacjach z prawosławnymi Kościołami sióstrzanymi. Kiedy mogłyby się dokonać taki przełom, nie sposób przewidzieć. Jeśli natomiast zakładamy, że utrzyma się sytuacja aktualna, pozostaje otwarty problem, czy teologicznych uzasadnień tego stanu po obu stronach nie da się w sposób przekonywający zakwestionować.

2° Doświadczenie wykazuje, że teologia tego tematu może ewoluować i ewoluuje. Nie dzieje się to jedynie pod presją narastającego feminizmu. Niektóre Kościoły luterzańskie zmieniły swój stosunek do ordynacji kobiet po dziesiątkach lat teologicznych badań. Np. luterński Kościół w Szwecji podjął studia nad tym problemem w 1923 roku, a zdecydował się na ordynowanie kobiet dopiero w 1958 roku. Niektóre Kościoły odmawiają ordynowania kobiet, by bronić się przed wtargnięciem do ich wnętrza feminizmu z jego świeckimi zasadami, inne zaś ordynują, by w ten sposób protestować przeciwko panującemu w społeczeństwie seksizmowi. Interesujące, że Kościoły luterzańskie zgodnie deklarują wierność pierwotnemu powołaniu oraz Biblii, a mimo tego podzieliła je kwestia ordynacji kobiet. Prawdopodobnie zwyczaj ordynowania będzie narastał i trzeba będzie pogłębić dialog na ten temat z Kościołem katolickim, któremu *Inter insigniores*, słaba forma doktrynalnej wypowiedzi nauczycielskiego urzędu, nie zamyka ani możliwości dyskusji, ani korektur przyjętego tam stanowiska, nie chodzi tu bowiem o dokument w znaczeniu ostatniego słowa (*irréformable*). Święcenia kobiet nie trzeba oceniać jako coś absolutnie sprzecznego z wiarą chrześcijańską.

3° Nie uciekniemy od zasadniczego problemu teologicznej hermeneutyki. Kościoły luterński i katolicki muszą go wpisać do programu swoich dialogów.

4° Oba Kościoły otrzymały od Komisji Mieszanej katolicko-luterńskiej obszerny dokument o duchownym posługiwaniu w Kościele. Obie strony powiedziały w nim, jak rozumieją jego naturę i funkcje. Odnosi się to do posługiwania niezależnie od tego, kto je podejmuje: kobieta czy mężczyzna.

Kończąc przegląd międzykościelnych dialogów na temat „Kobieta w Kościele”, co w praktyce sprowadziło się do zagadnienia ordynacji (święceń kapłańskich) kobiet, wolno zasadnie stwierdzić, że istnieje rzeczywisty problem, a jeśli teolog na serio ośmiesza go, należy domniemywać, że jest prawdopodobnie ingorantem. Z myślą o szeroko rozwijanej dyskusji w związku z przygotowywanym Synodem Plenarnym w Polsce, trzeba postulować poważną refleksję nad bardziej zaangażowaną obecnością kobiet w naszym Kościele.